

OGGETTIVITÀ E VERITÀ DEI VALORI MORALI*

Franco Viola

Spesso l'oggettività è considerata come sinonimo di "verità" o di "realtà". Vorrei, invece, provare a considerarla come un concetto distinto da queste nozioni con cui pure è certamente imparentata. La questione è la seguente: in riferimento ai valori possiamo attribuire all'oggettività un senso distinto e autonomo, almeno parzialmente e significativamente, da quello di "verità" o di "realtà"? Affermare che un valore è "oggettivo" può avere un senso diverso dal voler dire che è reale o che è un valore vero?

Siamo di fronte in effetti ad un problema cruciale che è dibattuto sia all'interno della filosofia che oggi si chiama "continentale"¹, sia nell'ambito della filosofia anglosassone o analitica². Ciò significa che ci troviamo di fronte ad un problema eminentemente filosofico in ragione del suo spessore transculturale. Però bisogna riconoscere che il termine di "oggettività" è presente nel dibattito interno della filosofia analitica ben più che in quello della filosofia ermeneutica. Ciò è facilmente comprensibile in ragione delle ascendenze empiristiche della prima e di quelle heideggeriane della seconda. Ma questo ci spinge a dedicare alla prima più attenzione.

L'ermeneutica heideggeriana si pone in esplicito contrasto con la pretesa oggettività dei valori affermata dalla "filosofia dei valori" di Scheler. Secondo la lettura di Nietzsche, dietro questa oggettività sta la volontà di potenza, che nella sostanza è "volontà che pone valori". Questo senso dell'oggettività è l'erede ultimo della struttura epistemologica moderna per cui un oggetto è sempre qualcosa che è tale per un soggetto e dipende dalla capacità conoscitiva e volitiva di questo. Al contempo l'oggettività della filosofia dei valori misconosce il soggetto concreto nella sua storicità e individualità, perché sottrae la determinazione dei valori dal ragionamento pratico e dalla problematica esistenziale della scelta morale. L'oggettività è, dunque, condannata in ragione della sua "soggettività" e dell'assenza di storicità. Due critiche per certi versi contraddittorie, ma conciliabili alla luce del concetto moderno di soggettività³. La scommessa dell'ala non relativistica della filosofia continentale consiste nel render conto di uno statuto storico dei valori che non li condanni al mero relativismo culturale, pur tenendoli accuratamente lontani da una prospettiva ontologica.

La concezione di Gadamer muta, infatti, l'approccio al problema: ora la questione fondamentale è quella di comprendere lo statuto dei valori caratterizzato insieme dalla sua dipendenza da un ethos determinato e dalla sua pretesa di assolutezza, piuttosto che restare impantanati nel groviglio dei rapporti tra soggettività e oggettività. Lasciemo da parte un'analisi della soluzione gadameriana e una critica di essa. L'importante è ricordare che Gadamer va alla ricerca del modo di render conto di uno statuto storico dei valori che non li condanni al mero relativismo culturale, pur tenendoli ben lontani da una prospettiva ontologica. L'istanza di fondo è, dunque, quella di perseguire un'oggettività non metafisica dei valori.

Troviamo un orientamento del genere, pur se dipendente da un orizzonte concettuale profondamente diverso, anche nella filosofia analitica. Qui la problematica dell'oggettività dei valori

* Questo saggio è stato pubblicato in Carmelo Vigna (a cura di), *Essere giusti con l'altro*, Rosenberg & Sellier, 1999.

¹ F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina, Milano 1997 e S. Cremaschi (a cura di), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

² C. Wright, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.

³ Cfr. F. Botturi., *Ermeneutica e valori*, in "Ragion pratica", 3, 1995, 4, pp.169-185.

è condizionata dalla presenza del “realismo morale”, che è oggi molto agguerrito⁴. Esso afferma che i fatti morali esistono in un modo simile ai fatti naturali e che sono indipendenti dalle conoscenze e dalle credenze umane. Possiamo considerare questo come un oggettivismo metafisico che implica il carattere descrittivo delle proposizioni morali e l’assunzione della teoria della verità come corrispondenza della conoscenza umana al mondo esterno. È una posizione del tutto specularmente simile alla filosofia dei valori contestata da Heidegger e da Gadamer. Il rigetto del realismo morale costituisce il punto di riferimento obbligato per comprendere le posizioni attuali della filosofia analitica in riferimento alla conoscenza dei valori. Gli sforzi di buona parte della filosofia analitica attuale si collocano tra il realismo morale e lo scetticismo etico⁵ e sono diretti ad elaborare una nozione di oggettività tale da salvare la morale dall’arbitrio soggettivo senza affermare l’assolutezza dei valori⁶. L’oggettività debole (*modest*) rende i fatti morali dipendenti da noi, ma non dalle nostre attuali credenze. Essa condivide con l’oggettivismo forte l’idea che la verità non dipende dall’opinione della maggioranza, e con quello debole la prospettiva anti-realista⁷.

Sia la filosofia continentale che quella analitica si trovano, pertanto, nella medesima strettoia: una volta accertato che i valori abitano nel mondo dei soggetti e della loro storia, come salvarne in qualche senso l’universalità e l’assolutezza senza cui è vano parlare di “morale”? Non pretendo certamente di risolvere qui questo problema eterno, ma soltanto di portare un piccolo contributo alla sua chiarificazione.

Ci sono molti sensi di “oggettività”, così come ci sono molti sensi di “verità”. In generale possiamo dire che, quando si parla di “oggettività” ci si riferisce ad una conoscenza (e quindi ad un soggetto che conosce), ma al contempo si afferma che questa conoscenza è indipendente dalla soggettività. Non mi sembra che ciò sia necessariamente implicato nel concetto di “verità”. Non è un controsenso parlare di una “verità oggettiva”. Senza bisogno di essere kantiani si può ammettere che noi conosciamo la verità secondo le modalità dell’intelligenza umana (*ad modum cognoscentis* o *recipientis*). L’oggettività, invece, afferma l’irrelevanza di questa dipendenza nei confronti del contenuto della conoscenza stessa. Anche se il nostro conoscere dipende dalla struttura della nostra soggettività, tuttavia i suoi contenuti sono “oggettivi”. Non avrebbe, infatti, senso affermare che i valori esistono anche se non possiamo conoscerli, perché in tal caso non potremmo mai sapere se esistono o meno. Si tratterebbe di una pura e semplice petizione di principio. L’oggettività è palesemente una qualità della conoscenza, che con ciò si afferma essere indipendente dalle modalità della soggettività e con ciò stesso comunicabile e assoluta.

A parte la consueta parentela tra oggettività e realtà, per quanto riguarda la problematica morale bisogna segnalare l’importanza di altre due relazioni significative.

La prima è quella tra oggettività e determinatezza. Poiché noi cogliamo i valori attraverso le loro applicazioni, allora è un problema sapere se i singoli casi sono istanziazioni dello stesso valore, cioè

⁴ Cfr., ad es., G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1988 e S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn., 1983. Ma assistiamo anche alla fioritura di varie forme di realismo morale, da quello che punta sulle disposizioni del soggetto al c.d. “quasi-realismo”. Cfr. B. Brower, *Dispositional Ethical Realism*, in “Ethics”, 103, 1993; M. Johnston, *Dispositional Theories of Value*, in “Proceedings of Aristotelian Society”, 63, 1989 e S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, Oxford 1992.

⁵ È ormai evidente che ridurre la conoscenza oggettiva alla fisica e ai fatti fisici significa non riuscire a spiegare neppure quella dei fatti semantici, che resistono al trattamento fiscalista allo stesso modo dei fatti giuridici e morali. La stessa possibilità della scienza fisica riposa sui fatti semantici. Cfr. H. Putnam, *Are moral and legal values made or discovered?*, in “Legal Theory”, 1, 1995, p.16.

⁶ Emblematico a questo proposito è R. Dworkin, *Objectivity and Truth: You’d Better Believe It*, in “Philosophy & Public Affairs”, 25, 1996, n.2.

⁷ Parlano di *modest objectivity* J.L. Coleman e B. Leiter, *Determinacy, Objectivity, and Authority*, in A. Marmor (ed.), *Law and Interpretation. Essays in Legal Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp.203-278 e anche, più di recente, V. Villa, *Costruttivismo e teorie del diritto*, Giappichelli, Torino 1999.

se esso è dotato di adeguata determinatezza o identificabilità. Qui è in questione l'essenza del valore e non già la sua esistenza. Anche valori soggettivi quanto ad esistenza (perché, ad esempio, sono le preferenze di un soggetto), possono essere "oggettivi" quanto ad identificabilità. Solo intorno a valori ben identificabili è possibile intrecciare un ragionamento pratico e, pertanto, sottoporli a critica razionale. I valori della filosofia dei valori sono spesso accusati di essere vaghi e per questo di sottrarsi alla critica morale. La problematica della determinatezza dei valori è molto importante ai fini dell'interpretazione del diritto e dell'ethos dominante⁸. In questo campo si sta svolgendo una disputa molto interessante tra analitici ed ermeneutici, fra coloro che vedono nella determinatezza una caratteristica essenziale per i valori e coloro che al contrario sottolineano i pregi della vaghezza dei valori.

La seconda relazione è quella tra oggettività e neutralità o imparzialità. Non si tratta dell'osservazione banale che una conoscenza è oggettiva quando non è determinata dalle preferenze del soggetto, cioè quando non è dettata da parzialità. Qui si tratta di una prerogativa che alcune dottrine morali o politiche affermano di avere per il fatto di poter accogliere in linea di principio tutte le preferenze possibili. Il liberalismo, ad esempio quello "politico e non metafisico" di Rawls, sostiene di basarsi su valori "neutrali" all'interno dei quali si possono articolare i piani di vita più diversi ispirati a valori "non neutrali", cioè alle preferenze soggettive. Ma c'è da chiedersi se abbia un senso logico parlare di "valori neutrali" e se l'oggettività procedurale non nasconda già una presa di posizione nei confronti dei valori fondamentali.

Secondo Rawls ogni concezione dell'oggettività deve rispondere a cinque requisiti. Deve avere un carattere pubblicamente riconoscibile attraverso i normali poteri razionali; deve avere un concetto ben definito di "giudizio corretto"; deve specificare un ordine delle ragioni fornite dai suoi principi e assegnare queste ragioni ad agenti in grado di ponderarle per guidare la loro azione; deve essere in grado di fornire criteri per distinguere il punto di vista oggettivo da quello soggettivo; dovrà spiegare come è possibile l'accordo nel giudicare fra agenti razionali⁹. Come si può constatare, qui l'oggettività non implica necessariamente un ordine indipendente di valori morali (come ritiene l'intuizionismo), ma semplicemente l'esclusione del loro soggettivismo. E tuttavia il "punto di vista oggettivo" non è in senso proprio "impersonale", perché resta pur sempre un punto di vista, quello dei "cittadini liberi e uguali". "Gli elementi essenziali dell'oggettività sono quindi quelle proprietà che un impianto generale di pensiero e di giudizio deve possedere se ha da essere una base di giustificazione aperta e pubblica per cittadini liberi e uguali"¹⁰.

Attraverso la determinazione delle caratteristiche essenziali di uno spazio pubblico e di una ragione pubblica sarebbe, dunque, possibile la determinazione delle condizioni di oggettività di una concezione politica o morale. Questa strategia di trattamento della problematica dell'oggettività è nelle linee generali molto simile a quella perseguita da Gadamer e da Habermas¹¹. Essa è segnata kantianamente da una profonda diffidenza nei confronti della razionalità della soggettività nel campo della conoscenza pratica e, nello stesso tempo, dalla convinzione dell'impossibilità di prescindere dall'uso linguistico nella determinazione dei valori morali. Tra un'oggettività semantica debole, per cui è moralmente giusto ciò che la maggioranza di una comunità linguistica ritiene tale, e un'oggettività semantica forte, per cui il significato di una proposizione morale non dipende mai dall'uso che ne fa il parlante o una comunità di parlanti, si tenta di percorrere una via intermedia, per cui è possibile in qualche modo sottoporre le nostre credenze a critiche razionali che sono

⁸ Cfr., ad esempio, B. Bix, *Law, Language, and Legal Determinacy*, Clarendon Press, Oxford 1993.

⁹ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1994, p.105 e ss.

¹⁰ Ivi, p.109.

¹¹ S. Benhabib, *In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy*, in M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991 e anche K. Nielson, *Searching for an Emancipatory Perspective: Wide Reflective Equilibrium and the Hermeneutic Circle*, in E. Simpson (ed.), *Antifoundationalism and Practical Reasoning*, Academic Printing and Publishing, Edmonton, Canada, 1987.

indipendenti dalle nostre credenze¹². Si va alla ricerca di “condizioni epistemiche ideali” che permettano non già di saggiare la verità delle nostre credenze, ma la loro ammissibilità, accettabilità, legittimità o ragionevolezza. Il liberalismo epistemologico, allo stesso modo di quello politico, ammette solo quelle credenze che è possibile accordare con quelle altrui sulla base di una ragione pubblica, cioè – per usare il linguaggio di Rawls – le credenze *ragionevoli*.

Il regime del pluralismo etico-politico conduce ad interessarsi più del modo in cui possano convivere e comunicare concezioni morali differenti che della loro verità. Se questo può essere giustificato per una filosofia politica che è volta ad individuare le istituzioni giuste, non lo è per la filosofia morale volta a saggiare la verità oggettiva delle concezioni del bene. In realtà, se quei cinque requisiti di oggettività individuati da Rawls possono andar bene per far convivere cittadini liberi e uguali, non sono sufficienti a rassicurare l’agente sulla verità pratica delle sue scelte personali. Questa verità oggettiva – se esiste – non può che essere ricercata all’interno della struttura stessa della soggettività morale. Non è a prescindere dalla soggettività che riusciremo a difendere l’oggettività della morale.

Nella morale, infatti, bisogna tener presenti due esigenze difficili da conciliare: il bene in sé e il bene per me. Da una parte c’è il fatto che i problemi morali hanno un carattere molto personale. Mi trovo di fronte a scelte tra valori, interessi, desideri e cerco di sapere ciò che pienamente e veramente soddisfa in queste date circostanze la mia volontà. So che devo prendere una decisione che nessuno può prendere al posto mio, perché la felicità di cui si tratta è la *mia*. Devo essere *io* a scegliere e a decidere, perché so che questo avrà effetto sul *mio* benessere. Il bene di cui si tratta è il *mio* bene e non quello di altri esseri diversi da me. Un problema etico manca del suo punto di riferimento se è considerato separatamente dal soggetto che se lo pone. Tuttavia c’è una seconda dimensione della vita etica egualmente necessaria.

Nella mia scelta non posso procedere in modo immotivato. Devo essere pronto a giustificare la mia decisione di fronte a quell’osservatore imparziale che si trova in me. Devo essere in grado di comunicarla ad altri uomini, mostrandone la ragionevolezza. Devo cioè essere in grado di mostrare (innanzi tutto a me stesso) che ogni uomo, degno di questo nome, se posto nella mia stessa situazione, dovrebbe comportarsi allo stesso modo. Non posso limitarmi a comunicare le mie preferenze, debbo almeno mostrare che esse sono le più giuste, altrimenti il mio problema e la mia scelta sarebbero tutto fuorché un problema etico ed una scelta etica. Quest’esigenza di ragionevolezza può mettermi in conflitto con me stesso. Posso accorgermi che le preferenze che di fatto ho non coincidono con quelle che dovrei avere e, ancor più, che ci sono dei casi in cui dovrei agire in senso contrario alla mie preferenze per rispetto del bene. Ma l’imparzialità e l’impersonalità che il *bene in sé* richiede sembrano fare a pugni con la parzialità del *bene per me*¹³.

Certamente si potrebbe notare che il “bene per me” non deve essere inteso come un fatto di preferenza personale. Anche se esso riguarda la mia persona nella sua irripetibile singolarità, non cessa di essere un bene oggettivo: è ciò che oggettivamente è bene per la persona che sono e con l’identità che possiedo. Anche il fatto che il bene in sé è anche bene per me non significa che è soggettivo, ma che è oggettivamente il mio bene¹⁴. Tuttavia è anche vero che, quando si parla del “bene per me”, ci s’intende anche riferire al carattere completo e perfetto del bene. Esso realizza la mia vita e la rende una vita riuscita¹⁵. Nella conoscenza pratica non possiamo distaccarci mai del

¹² Cfr. A. Marmor., *Three Concepts of Objectivity*, in Id. (ed.), *Law and Interpretation. Essays in Legal Philosophy*, cit., pp. 177-201.

¹³ Per questa difficoltà rinvio, tra gli altri, a B. Williams, *Sorte morale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1987.

¹⁴ J. Seifert, *La conoscenza del bene*, in “Seconda Navigazione”, Mondadori, Milano 1999, pp.113–146.

¹⁵ Sulla problematica della “vita riuscita” rinvio alle belle pagine di R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*, trad. it., Vita e pensiero, Milano 1998.

tutto dai nostri interessi, ma la questione decisiva è sempre quella di sapere per che cosa in realtà vale la pena di avere interesse¹⁶.

Dall'altro lato, anche il bene in sé in quanto bene morale è quello proprio degli esseri umani. È il bene dell'umanità considerata come una totalità. È ciò a cui pensava S. Paolo quando diceva: "Vorrei infatti essere io stesso anàtema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne" (*Rom 9,3*). La morale è necessariamente antropomorfica e, oggi secondo molti, colpevolmente antropocentrica. È possibile un bene in sé che non sia anche un bene per l'uomo, cioè un bene morale? È possibile che qualcosa abbia un valore intrinseco tale da richiedere il sacrificio del bene morale? Lo pensano gli orientamenti ecologici estremi, quando ipotizzano il sacrificio del bene umano per il rispetto etico della natura.

Crede che quest'ardua composizione tra il bene in sé e il bene per me potrebbe ricevere un aiuto decisivo da una più accurata riflessione sullo statuto epistemologico della ragion pratica, di cui la filosofia continentale misconosce la dimensione di verità e quella analitica la dimensione della finalità. Nell'ottica della ragion pratica il concetto di valore morale ha una sua ben precisa configurazione. Per rendersene meglio conto bisogna brevemente ricostruire le tappe fondamentali dell'azione morale.

Ogni azione umana è diretta ad un fine, che è oggetto dell'intenzione dell'agente.

La prima tappa è necessariamente la considerazione teleologica dell'azione umana, che è mossa da un fine da raggiungere (causa finale). Questo fine è pre-visto e voluto e in tal senso si parla d'intenzione dell'agente, che "tende verso" il fine. Posso comprendere il senso dell'azione solo se colgo l'intenzione e il fine che la muovono. Per questo una descrizione adeguata dell'azione umana deve assumere necessariamente un punto di vista interno¹⁷. Conseguentemente bisogna rifiutare come fuorvianti quelle spiegazioni dell'azione umana di tipo comportamentistico basate sul meccanismo "stimolo-risposta", perché pongono la causalità efficiente al posto della causalità finale e vanificano l'importanza dell'intenzionalità. In questo caso, tra l'altro, saremmo al di fuori della ragion pratica.

2. Questo fine, che muove all'azione, è uno stato di cose ritenuto dal soggetto come desiderabile e, quindi, come un bene.

Mentre l'intenzione è ascritta all'agente e il fine fa da ponte tra l'agente e l'obiettivo da raggiungere, il bene è inerente allo stato di cose stesso. Uno stato di cose è buono quando è desiderato o desiderabile, ma è un fine per qualcuno quando è di fatto da questi desiderato. Il desiderio è sempre desiderio di qualcosa. Questo qualcosa desiderato deve essere posto come altro dal desiderio e deve essere mantenuto come altro se deve poter appagare stabilmente il desiderio¹⁸.

Certamente resta aperto il problema socratico se uno stato di cose sia buono quando è di fatto desiderato da qualcuno o se lo sia perché di per sé desiderabile, anche se in atto non è desiderato da alcuno. Una cosa è buona perché è desiderata o è desiderata perché è buona? Sostenere che tutto possa essere oggetto di desiderio può voler dire che ogni cosa è di per sé buona oppure che niente di

¹⁶ J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983, p.63.

¹⁷ Avverto che la mia direzione di pensiero si colloca nell'ambito di quella forma di cognitivismo designata come *realismo interno* (*internalist moral realism*), che vede nel riconoscimento cognitivo della bontà morale di un'azione un motivo sufficiente per porla in essere. Per il dibattito su questo tema cfr. D. McNaughton, *Moral Vision. An Introduction to Ethics*, Blackwell, Oxford 1988, pp.46-50.

¹⁸ C. Vigna, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in E. Berti (a cura di), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Gregoriana, Padova 1990, p.92.

per sé lo è. In ogni caso la bontà è sempre in qualche modo (arbitrario o fondato) attribuita o ascritta allo stato di cose inteso come fine da raggiungere e obiettivo da realizzare¹⁹.

3. è necessario distinguere tra le preferenze o i fini soggettivi quelli ragionevoli o ben fondati da quelli immotivati o puramente emotivi

Il processo della deliberazione (sia esso individuale o collettivo) ha la sua ragion d'essere nella valutazione delle preferenze. Quale di esse è *giusto* che prevalga? Qual è la preferenza *migliore* nella situazione data?

Se non si accetta questa finalità del ragionamento pratico, esso perde qualsiasi senso. Se si ammette la pratica del ragionamento morale, la "natura della cosa" richiede che la morale non possa ridursi alla mera registrazione delle preferenze personali. È palese che nell'ambito di una concezione rigorosamente emotivista non è possibile criticare le preferenze soggettive e che, quindi, bisognerà abbandonare la ragion pratica. D'altronde una teoria del significato come uso deve tener conto del fatto che nel linguaggio ordinario noi usiamo distinguere le proposizioni di preferenza personale da quelle assiologiche e che qualsiasi smascheramento di questa pratica non può negare che essa ha le sue ragioni²⁰.

4. La ricerca dei criteri di selezione tra i fini soggettivi richiede una dimensione intersoggettiva.

La razionalità pratica si sviluppa nella forma di un discorso. Ciò vale non soltanto per le scelte collettive, in cui ovviamente bisogna tener conto delle preferenze altrui, ma anche per le scelte individuali. La giustificazione delle preferenze, implicitamente o meno, si compie sempre nei confronti di un tu o di un *alter ego*. Siamo chiamati a giustificare una scelta di fronte a coloro che non hanno le nostre stesse preferenze, cioè che sono diversi da me.

Il discorso è quella situazione di linguaggio in cui si attua il comprendersi e l'intendersi tra soggetti dell'interlocuzione dotati di preferenze diverse. Da ciò deriva il carattere eminentemente dialogico della ragion pratica, che si esercita sempre all'interno di una *comunità di comunicazione*, cioè di una comunità linguistica in cui già è operante l'accordo sull'uso di determinati mezzi di comunicazione e sul loro significato.

La ragion pratica è una ragione contestuale e si muove sempre all'interno di determinate situazioni di linguaggio, essendo volta ad individuare l'azione che qui ed ora deve essere fatta. Per questo essa presuppone come già attivo un linguaggio dell'interazione e della comunicazione. Senza di questo non solo non potremmo intenderci e, quindi, discutere, ma neppure ognuno sarebbe in grado di comprendere le proprie preferenze, cioè se stesso. Non esiste, infatti, linguaggio privato.

La ragion pratica rifiuta, pertanto, il modello solipsistico (cartesiano) di ragione, che attua la distanziamento critica mediante il disimpegno dalle pratiche esistenti e dalle forme di vita, e propende per il modello dialogico o intersoggettivo, in cui il punto di vista interno non è quello dell'individuo irrelato ma quello di una comunità linguistica.

¹⁹ Il cognitivista pensa in cuor suo che considerare l'essere in relazione al desiderio è un atto cognitivo e non è esso stesso un atto di desiderio, così come considerare qualcosa in riferimento alla vista o all'udito è un atto di pensiero e non l'atto del vedere o dell'udire. Ma non lo dice, sia perché Moore ha obiettato che il paragone non regge in quanto "desiderabile" non significa "capace di essere desiderato", ma "che deve essere desiderato", sia perché non vuole essere abbandonato così presto dal suo eventuale compagno di viaggio non-cognitivista. Su questo problema v. P. Simpson, *Goodness and Nature. A Defence of Ethical Naturalism*, Nijhoff, Dordrecht 1987, p.155.

²⁰ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1988, p.31 e ss.

La razionalità pratica stessa, prima ancora di essere uno strumento di verifica e di controllo, è una situazione discorsiva, un evento di linguaggio che segna l'accadere del comprendere all'interno di una forma di vita²¹.

5. I criteri di selezione indicano il dover essere dell'azione.

Mentre la razionalità teorica deve spiegare l'esistente, la ragion pratica è rivolta al possibile. Essa parte sempre da una situazione concreta e deve rispondere ad un problema ben circostanziato e attuale, ma l'azione da compiere o la decisione da prendere ovviamente ancora non esistono. L'azione appartiene al campo del possibile e, quindi, per giustificarla bisogna conoscere se e come dovrebbe essere. Se non tutte le azioni possono essere giustificate, ciò vuol dire che non tutte quelle che *possono* esistere *devono* esistere. Essere possibile e dover essere non coincidono. Solo i possibili razionalmente giustificati sono quelli che *devono essere*.

Abbiamo visto (n.1 e n.2) che uno stato di cose possibile, che appare buono, può essere assunto come obiettivo dell'azione, cioè come fine, ma può anche darsi il caso che esso in definitiva sia intenzionato in vista di qualcos'altro, cioè perché è il *mezzo* per raggiungere qualcos'altro. Si distinguono così fini e mezzi, ma è ovvio che i mezzi sono da un altro punto di vista essi stessi fini dell'azione. La differenza tra fine e mezzo è in una certa misura relativa. Tuttavia in senso stretto la nozione di fine dice riferimento ad una compiutezza di senso dell'azione. Esso chiude il corso dell'azione in modo del tutto conclusivo, tanto da rendere privo di senso l'interrogarsi ulteriormente sulle ragioni dell'azione. Esse sono tutte soddisfatte dal fine. Se la costruzione di una casa è il fine immediato dell'azione di costruire case, posso ancora chiedermi se e perché debbo costruire la casa. Ma, se la conquista della libertà è il fine di un'azione di liberazione, non ha più senso chiedermi le ragioni, perché queste sono già tutte contenute nel fine del corso dell'azione prescelto. Voglio dire che in senso proprio i fini sono sempre "ultimi" e che ve ne sono alcuni che non *dovrebbero* mai essere perseguiti come mezzi.

Consequentemente, la giustificazione del dover essere dell'azione dovrà prestare attenzione a questa distinzione tra fini e mezzi. C'è un dover essere dei fini e un dover essere dei mezzi. La razionalità pratica concerne il dover essere dei fini, mentre la razionalità tecnica quello dei mezzi. Tuttavia la razionalità pratica giudica anche dei mezzi, ma non in quanto tali. Essa si chiede se sono giustificabili rispetto a dei valori o ad altri fini che potrebbero essere messi in gioco.

Per muoverci nel campo dei possibili abbiamo bisogno di criteri generali di selezione delle azioni. Assumere un fine come obiettivo prammatico significa impegnarsi in un corso d'azione che ha una sua identità. Chi si propone di fare una passeggiata deve compiere determinati movimenti fisici e non altri. Non deve, ad esempio, mettersi a sedere. C'è un modo corretto di fare una passeggiata ed altri che non lo sono. Anche se abbiamo un'idea molto vaga del modello astratto di "passeggiata", di norma sappiamo distinguere tra i casi concreti e giudicare della loro aderenza a tale modello. La "natura" del corso dell'azione prescelto vincola in una certa misura l'intenzione dell'agente. Tuttavia è in definitiva a questa intenzione che dobbiamo fare riferimento se vogliamo sapere se qualcosa è considerata come fine o come mezzo. Come giustificare l'intenzione di fronte al tribunale della ragione?

Ogni attività (si tratti di un'operazione, di una prestazione o di un'azione) è legata all'idea di perfezione, cioè ad un modello ideale che rappresenta la sua piena realizzazione. Se si tratta di un mezzo, il modello ideale indica la perfezione del risultato voluto. Se si tratta in senso proprio di un fine, dobbiamo considerare che - secondo il noto imperativo categorico kantiano - la cosa che certamente non è mai giustificato trattare come un mezzo, ma sempre come un fine, è l'essere

²¹ Cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it., Jaca Book, Milano 1989.

umano stesso²². Non è necessaria alcuna intuizione speciale o soprannaturale per arrivare a questa verità morale. Essa è implicita analiticamente nel concetto stesso di “morale”, che è un’attività tendente al raggiungimento del bene umano²³. Conseguentemente i modelli ideali dei fini intenzionati riguarderanno il pieno rispetto dell’essere umano stesso, cioè tutte quelle azioni che lo trattano come fine in sé compiuto e non come mezzo. Questo è l’orientamento di fondo nell’individuazione dei criteri di selezione tra le azioni considerate come fini in senso proprio.

Il modello ideale è in effetti un ideale-limite a cui le attività umane tendono ad avvicinarsi il più possibile. Non è il presupposto già acquisito del giudizio di valore, ma è ciò che la ragione cerca *riflettendo* sul caso in esame. Il modello non è “dato” come una regola certa e determinata, ma deve essere trovato e, tuttavia, è esso stesso il giudice della riuscita dei tentativi di catturarlo (giudizio riflettente).

Quando cerchiamo di afferrare tali modelli riguardanti stati di cose possibili, siamo mossi da orientamenti normativi verso la formulazione di *regole*, capaci di guidare l’azione all’ideale della perfezione e di governare il rapporto tra i valori. Queste norme sono la determinazione concreta, e in buona misura contingente, dei modelli ideali delle azioni. Esse sono di tipo diverso a seconda del tipo di attività regolata (norme costitutive, norme tendenti ad uno scopo, norme prescrittive)²⁴. Tuttavia il modello ideale non si lascia racchiudere mai totalmente dalle sue formulazioni positive, resta indipendente da esse, le giudica, può sostituirle con altre quando la sua identità è minacciata²⁵.

6. I valori sono i tipi ideali di manifestazione del dover essere.

L’esigenza d’introdurre a questo punto la nozione di “valore” accanto a quella di fine, di bene e di norma è dettata dalla necessità di esprimere concettualmente questi modelli ideali che fungono da criterio regolativo delle norme e delle azioni.

Il fine indica l’obiettivo del movimento del desiderio verso il bene. Il bene indica la ragione del desiderio considerata come insita nello stato di cose. La norma indica la guida concreta dell’azione. Il valore non dice riferimento al concreto, sia questo il soggetto desiderante o lo stato di cose desiderato, ma all’astratto. Esso indica la capacità d’intenzionare l’astratto, cioè uno stato di cose puramente possibile visto come modello ideale.

Quando si parla di “valore” s’indica sempre qualcosa che è per un destinatario (valere-per, avere-valore-per). Una soggettività è il destinatario specifico del valore come qualità relazionale²⁶. Senza soggettività non vi sono valori, perché non sarà possibile intenzionare l’astratto, ma senza modelli ideali non vi potrà essere alcuna soggettività pensante e, quindi, neppure ragione pratica²⁷.

7. Vi sono stati di cose possibili che senza dubbio impediscono il rispetto e la realizzazione del soggetto agente in quanto tale.

²² Gewirth ritiene che la giustificazione di questo imperativo poggia su una razionalità di tipo apodittico basata sul principio di non contraddizione. Cfr. A. Gewirth, *Can any final ends be rational?*, in “Ethics”, 102, 1991, 1, p.69 e ss.

²³ Semmai ci sarebbe da chiedersi se è necessario essere morali, ma, se questo significa se è “morale” essere morali, si ritorna al punto di partenza. Su questo tema in relazione al pensiero di Hare cfr. B. Celano, *Il principio di universalizzabilità*, in “Per la Filosofia”, 6, 1989, n.17, pp.65-71.

²⁴ Per questi temi cfr. E. Agazzi, *Per una riconduzione della razionalità tecnologica entro l’ambito della razionalità pratica*, in S. Galvan (a cura), *Forme di razionalità pratica*, Angeli, Milano 1992, pp.17-39.

²⁵ “Senza regola esterna, infatti, non vi può essere prova, e con la regola esterna non può esservi valore assoluto”. V. Mathieu, *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, Giappichelli, Torino, 1989, p.22.

²⁶ L. Lombardi Vallauri, *Abitare pleromaticamente la terra*, in Id. (a cura di), *Il meritevole di tutela*, Giuffrè, Milano 1990, p.XLIII.

²⁷ Mi sono soffermato sulla relazionalità del valore e sulle sue varie forme in *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell’etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, p.118 e ss.

Si può desiderare, ad esempio, la schiavitù come fine soggettivo e, quindi, considerarla come un bene, cioè come uno stato di cose buono. Ma non si può giustificare razionalmente la schiavitù come un valore, cioè come un modello ideale di rispetto e di realizzazione dell'essere umano, perché essa mette fuori gioco uno dei presupposti valorativi dell'esercizio della razionalità pratica, cioè la libertà²⁸. La stessa cosa si potrebbe dire per il suicidio, che mette in gioco il valore della vita. In generale non si può usare la razionalità pratica per negare la razionalità pratica. È quella che Apel ha considerato come la versione pragmatica o performativa del principio di non contraddizione²⁹. Come vi sono regole e presupposti impliciti in ogni argomentazione che non possono essere negati senza autocontraddizione performativa, cioè senza contraddire con l'atto performativo ciò che si afferma nella parte proposizionale, così vi sono condizioni o presupposti di ogni azione umana che non possono essere negati se si vuole porre in essere un'azione "umana". Non si tratta di una semplice analogia, perché la ragion pratica stessa nel suo esercizio è un'attività umana.

Questo è un passaggio decisivo del nostro percorso. Esso rende evidente il discrimine tra le concezioni non-cognitiviste e quelle cognitiviste, perché qui si afferma la possibilità d'individuare razionalmente stati di cose possibili come disvalori e, conseguentemente, d'affermare che solo alcuni tra gli innumerevoli stati di cose possibili sono valori. In generale si deve ritenere che, se siamo liberi di scegliere tra stati di cose possibili e se tale scelta deve essere razionalmente fondata o giustificata, allora non tutti gli stati di cose possibili sono valori.

8. La ragion pratica ammette l'esistenza e la conoscibilità di alcuni valori basilari della vita pratica.

Nel punto precedente abbiamo suggerito che l'esercizio stesso della ragion pratica presuppone che certi stati di cose possibili siano considerati disvalori quando l'ostacolano o lo rendono impossibile. In effetti ciò significa che la ragionevolezza pratica stessa deve essere considerata come un valore, cioè come un modello ideale di azione per il soggetto agente. È meglio essere ragionevoli che irragionevoli. La conoscenza è meglio dell'ignoranza. Questi orientamenti normativi non possono essere confutati nella loro astrattezza³⁰. Anche il non-cognitivista afferma il valore della conoscenza e il disvalore dell'ignoranza. Proprio in nome della vigorosa difesa di questo valore combatte i cognitivisti.

Conoscere che qualcosa è un valore significa essere in grado di discernere ragionevolmente tra gli stati di cose possibili quelli che *devono* essere da quelli che *non devono* essere.

Questi orientamenti di valore non si limitano alle condizioni d'esercizio della ragion pratica. Ci sono stati di vita possibili in astratto giudicati migliori di altri, perché sostanziano il trattamento dell'essere umano come fine. È meglio l'amicizia (quando è autentica) che l'inimicizia o la solitudine. È meglio la pace che la guerra. È meglio l'uguaglianza che la discriminazione. È meglio educare i figli che disinteressarsi di loro. Si potrebbe continuare ancora a lungo, ma non è un elenco di valori che qui interessa. Sono stati già compiuti molteplici tentativi in questo senso. Un esempio eminente ne sono i codici di diritto naturale dei giusnaturalisti razionalisti, il cui torto era di

²⁸ Questo è il noto argomento di Gewirth, che trae il supremo principio della moralità (*Principle of Generic Consistency*) dalle condizioni necessarie dell'azione. Cfr. A. Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1978, chaps. 2-3. Per un'applicazione al tema in questione cfr. A. Gewirth, *The ontological Basis of Natural Law: A Critique and an Alternative*, in "American Journal of Jurisprudence", 29, 1984, pp.95-121.

²⁹ K.-O. Apel, *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in H. Schnädelbach (hrsg), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pp.15-31.

³⁰ E' ovvio che alla luce delle situazioni concrete può darsi il caso che, ad esempio, l'ignoranza sia meglio della conoscenza. Qui penso al malato terminale che preferisce ignorare la vera natura del suo male. E tuttavia resta il problema se questa scelta sia giustificabile. Comunque sia ciò non inficia la validità del giudizio astratto di valore, che ha riguardo alla normalità dei casi o ai casi tipici.

scambiare i valori, che sono orientamenti ideali, per norme, che sono determinazioni storiche concrete. In tal modo hanno offerto il fianco alla giusta critica dei giuspositivisti, attenti al carattere contingente delle norme, ma insensibili al carattere ideale dei valori.

Tra questi valori è possibile individuare alcuni di essi particolarmente importanti tanto da potersi considerare basilari, perché sono a fondamento di altri o da questi presupposti o in questi implicitamente contenuti. Ad es., la pace non è un valore basilare, ma la somma di tanti valori basilari. Si potranno considerare basilari i valori che non possono essere ridotti analiticamente ad altri e che devono necessariamente accompagnare ogni progetto razionale di vita, qualunque esso sia³¹. Ad es., la libertà è senza dubbio un valore basilare, non soltanto perché è implicita in ogni progetto razionale di vita, che Aristotele chiamava la “vita buona”, quanto piuttosto perché essere libero è un fine in sé.

Rawls ha chiamato “*primary goods*” questi valori basilari, che ha così elencato: “*liberty, opportunity, wealth, and self-respect*”³². Come si può notare, questo elenco è molto riduttivo. Ma sull’individuazione di questi valori primari è (e resterà sempre) aperta la discussione. Infatti una loro determinazione precisa è sempre un’opera contingente e provvisoria che deve essere continuamente criticata, aggiornata e riformulata in base anche alle sempre nuove situazioni storiche.

9. La fioritura del soggetto agente non è possibile se tutti i valori basilari della vita pratica non sono in qualche modo rispettati.

Tra i valori basilari della ragion pratica non è possibile istituire una gerarchia. Si tratta di valori tutti importanti e nessuno di essi, astrattamente considerato, può dirsi più o meno necessario di altri. Nessuno può dire se di per sé la vita sia più o meno importante della libertà o viceversa. Ovviamente nella formulazione del proprio progetto personale di vita viene compiuta, consapevolmente o meno, una gerarchia di valori e di fatto succede che alcuni siano perseguiti con maggiore intensità di altri. Ma ciò non significa affatto che questa scelta debba essere seguita da tutti gli esseri razionali. Se così fosse, non si potrebbe ammettere la legittima varietà dei progetti di vita.

Finora ci siamo mantenuti sul piano astratto dei valori, a cui siamo arrivati partendo dai fini soggettivi, ma ora dobbiamo, in conclusione, ritornare al piano delle scelte pratiche. La ragion pratica, infatti, non si può ridurre ad una conoscenza astratta del dover essere dell’azione, ma è finalizzata alla scelta e alla decisione. Sul piano operativo la molteplicità dei valori diviene molteplicità dei fini, cioè degli obiettivi possibili di azioni determinate. Tra questa molteplicità bisogna scegliere, perché altrimenti l’azione concreta sarebbe impossibile. E questa scelta (individuale o collettiva) deve essere fondata sul piano razionale, perché altrimenti sarebbe arbitraria. Se le scelte pratiche non potessero che essere arbitrarie, non potrebbero mai essere censurabili. Ammettere che ognuno (individuo o gruppo sociale) abbia il diritto di formulare il progetto di vita che desidera non significa spogliarsi del diritto e del dovere di critica. Ma per conservare queste prerogative bisogna mantenere il mondo delle scelte nel campo della ragione.

³¹ Cfr. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, p.92, che però non annovera la libertà tra i valori fondamentali del suo elenco.

³² Rawls sottolinea che non si tratta di preferenze, ma di conoscenze ben fondate: “è razionale volere questi beni qualsiasi altra cosa si voglia, dal momento che sono necessari, generalmente, per formulare e attuare un piano razionale di vita”. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1982, p.356. Gewirth li limita invece alla libertà e al ben-essere. Per Finnis sono sette (*life, knowledge, play, aesthetic experience, sociability, practical reasonableness, religion*). Queste incertezze non devono scoraggiare il cognitivista, né far cantare vittoria al non-cognitivista. Basta notare che alcuni di questi valori ricorrono in tutti gli elenchi, altri sono simili pur se con nome mutato. Bisogna, infine, tener conto dei limiti della capacità di astrazione dell’intelligenza umana, che non riesce mai del tutto a liberarsi del contesto in cui opera. Il giusnaturalista contemporaneo rifiuta l’assolutezza della conoscenza sia in campo teorico che in quello pratico.

La ragion pratica si occupa, dunque, del dover essere dei fini e della scelta tra i fini. Qui è importante sottolineare che il giudizio di scelta verte sui fini stessi e non già soltanto sui mezzi. Dobbiamo scegliere, ad esempio, tra il benessere prodotto dallo sviluppo industriale e una vita più sana resa possibile da un ambiente non inquinato. Inoltre, non è il preteso carattere assoluto dei fini che fonda la ragion pratica e le fornisce gli argomenti, ma al contrario è proprio la pluralità di fini legittimi, nessuno dei quali prevale assolutamente o per definizione sugli altri, che esige d'interrogarsi sui criteri razionali di scelta.

Abbiamo visto che la distinzione razionale tra valori e disvalori fornisce dei criteri selettivi dei fini soggettivi. Saranno ammessi come oggettivi, cioè come beni, quei fini che si dirigono verso il rispetto e la realizzazione di valori. Ma ora abbiamo bisogno di altri criteri per selezionare tra la pluralità di fini legittimi quello che dovrebbe essere intenzionato nella situazione data. Senza di essi la ragion pratica fallirebbe i suoi obiettivi.

Abbiamo sopra fatto riferimento ai progetti personali di vita. Ma si potrebbe obiettare che la vita umana è attraversata da tante situazioni contingenti e che, pertanto, parlare di un unitario piano di vita è irrealistico e semplicistico. Di fatto molti scelgono e agiscono senza alcun piano generale, secondo ciò che di volta in volta la loro coscienza (quand'è la coscienza!) suggerisce. È forse il possesso di un progetto generale di vita necessariamente richiesto per il corretto funzionamento della ragionevolezza pratica?

A questo punto il discorso dovrebbe allargarsi ai modi possibili d'intendere la moralità e al problema della relazione tra le scelte pratiche e la realizzazione di sé. Ma qui è opportuno limitarsi allo stretto ambito della ragion pratica e chiedersi soltanto se il suo corretto esercizio esiga in certo qual modo una visione d'insieme e la considerazione della nostra vita (o del sistema politico e giuridico) come un tutto unitario ("*our life as one whole*"³³).

Vorrei qui far notare la differenza tra i criteri selettivi in astratto degli stati di cose possibili e quelli della scelta in concreto di un fine tra una pluralità di fini legittimi. Nel primo caso si tratta di escludere dal mondo del dover essere quegli stati di cose possibili che vengono giudicati come disvalori. Siamo nel mondo astratto dei modelli ideali d'azione che vengono appresi ciascuno separatamente e giudicati valori o disvalori di per se stessi. Il benessere economico è un valore, così come lo è la salute fisica e psichica. Ma, quando passiamo alle scelte concrete, la scelta di assumere l'uno o l'altro bene come fine di una determinata azione non può significare l'esclusione del bene scartato dal mondo dei valori. La frustrazione della scelta (e la sua tragicità) consiste proprio nel privarsi di qualcosa che è un valore.

Abbiamo visto che una soggettività si realizza nell'apprensione, nell'attuazione e nella fruizione dei valori. Allora, se ci sono stati di cose reali o possibili percepiti come valori, la rinuncia all'attuazione o al rispetto di qualunque di essi è una privazione e una ferita. La completa fioritura dell'io è idealmente realizzata solo nella piena realizzazione di tutti i valori. Ma questo è un ideale-limite che deve fare i conti con la realtà della vita pratica se non vuole diventare una pericolosa utopia³⁴. Nelle scelte concrete possiamo avvicinarci più o meno alla pienezza dei valori. L'*intero* dei valori diviene così un ideale regolativo, da cui trarre i criteri di giudizio per le scelte pratiche dei fini³⁵. In ogni scelta e in ogni azione noi ci troviamo ogni volta di fronte alla necessità d'interpretare e reinterpretare incessantemente l'intero mondo dei valori.

Ai fini di un orientamento molto generale possiamo dire che non tutti i valori hanno la stessa importanza e che - come s'è visto - vi sono valori basilari. Non è la stessa cosa - per usare l'esempio

³³ Ivi, pp.336-349.

³⁴ Pensiamo qui all'uomo onnilaterale vagheggiato da Marx.

³⁵ "La razionalità pratica *giudica* i mezzi, ma anche i fini particolari, che la razionalità tecnica si propone di realizzare, *dal punto di vista dell'intero* dei fini o dei valori". E. Agazzi, *Per una riconduzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica*, cit., p.33.

di Dworkin - rinunciare ad una gita in barca e rompere un'amicizia³⁶. Ed allora il criterio generale dovrà essere certamente quello di tendere verso progetti di vita quanto più possibile ricchi di valori, ma in ogni caso nessun di essi dovrà rendere impossibile l'attuazione in qualche modo dei valori basilari per sé e per gli altri³⁷. Per questo tali valori fondamentali ricevono speciale protezione da parte delle comunità politiche e sono parte costitutiva del bene comune.

Quale conclusione si potrà trarre da questa articolazione dei processi della ragion pratica relativamente all'oggettività dei valori?

In tale contesto i valori non sono concepiti come le "cose della morale", ma come le forme fondamentali del bene, modelli ideali di una pratica che noi intenzioniamo come orizzonti generali dell'azione o finalità generali dell'azione umana.

Le loro caratteristiche possono essere così sintetizzate:

Queste forme del bene sono *fondamentali*, cioè essenziali. Esse definiscono la cornice all'interno della quale un'azione acquista il senso della moralità.

Queste forme di bene sono *modelli astratti* di comportamento. Ma ciò non significa che siano tratti fuori da un'indagine induttiva sulle azioni umane. Si tratta dell'astrattezza propria di un *tipo ideale* che serve a misurare l'azione concreta, ma che è al contempo conosciuto attraverso di essa.

Queste forme del bene hanno un carattere *relazionale*, nel senso che i valori sono tali *per* un soggetto. Non ci sono valori senza soggetti³⁸. Questo significa certamente che i valori sono in vista della perfezione dei soggetti, ma non che siano *in funzione* dei soggetti. Anche il rispetto della natura è un valore per un soggetto inteso come persona, cioè come colui che è aperto alla totalità del bene.

Queste forme del bene sono *indeterminate*. Ciò significa che esse, pur orientando in generale l'azione, non sono di per sé adatte a guidare il comportamento concreto senza la mediazione delle regole. Il processo della deliberazione è un processo di determinazione e di concretizzazione dei valori.

Tutte queste caratteristiche definiscono l'oggettività dei valori intesa come problema specificatamente distinto (anche se non separato) dalla verità pratica. Credere che il problema dell'oggettività morale assorba in sé quello della verità pratica è un grave errore e un misconoscimento delle peculiarità della ragion pratica. L'oggettività dei valori è, per così dire, la dimensione propriamente speculativa della ragion pratica proprio per i suoi legami con la conoscenza astrattiva. Ma non deve essere ritenuta né il suo compimento, né la sua funzione propria. Queste si trovano nella verità pratica, che è la conformità dell'azione alla sua misura interiore (o appetito retto). Il singolare in tutta la sua concretezza e determinatezza è l'obiettivo finale della

³⁶ R. Dworkin, *La comunità liberale*, in "Teoria politica", 6, 1990, n.1, p.33. Qui si distingue tra interessi "volitivi" e "critici".

³⁷ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., p.118 ss.

³⁸ Per Wittgenstein, invece, è proprio dell'essenza dei valori l'essere trascendenti e irrelati. Pur essendo entrambi al di fuori del mondo inteso come totalità dei fatti, soggetto e valori non sembrano incontrarsi ed hanno una ben diversa relazione con il mondo. Il soggetto è il limite del mondo e la sua invalicabilità, mentre il valore è qualcosa di assolutamente diverso dai fatti del mondo e di esso si può solo predicare l'ineffabilità. Non si può dire, pertanto, che i valori siano *per* i soggetti, ma al contrario essi sono un'istanza superiore imperativa e irraggiungibile, hanno il potere coercitivo di un giudice assoluto. L'effetto reale (non certamente voluto) di questa nobile ed elevata concezione dei valori è quello di rendere l'etica come illusoria. Nella nostra esperienza quotidiana siamo alle prese con questioni riguardanti il buono e il giusto per dare senso alle nostre azioni. Se tutto ciò è vano per l'irraggiungibilità del valore, allora l'etica è illusoria e le nostre azioni morali o sono causalmente spiegate dalla logica dei fatti o sono del tutto inesplicabili e misteriose. L'ineffabilità dell'etica si capovolge di fatto nell'inesprimibilità dell'etica. La conclusione di Wittgenstein non è che l'etica è soggettivistica, ma al contrario che "l'etica non si può esprimere". Per salvare l'etica bisogna allontanarla dalla soggettività. Cfr. B.R. Tilghman, *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics. The View from Eternity*, MacMillan, London, 1991.

conoscenza pratica, che è diretta all'azione, a ciò che deve farsi qui e ora. "La conoscenza pratica non è perfetta se non raggiunge i singolari: poiché fine della conoscenza pratica è l'operazione che avviene nel campo dei singolari"³⁹. Se il conoscere è volto all'agire, allora si compie propriamente solo nell'azione determinata.

L'oggettività dei valori richiede un'ontologia morale della soggettività umana. Quest'ontologia terrà conto della "natura umana", ma a condizione di non dimenticare che essa è inseparabile dalla cultura. L'esperienza, da cui la ragion pratica parte, è quella della prassi umana, delle convinzioni ampiamente diffuse e delle nostre intuizioni morali più stabili. Si tratta di basi storiche e in buona parte culturali. All'interno di questo tessuto vitale la ragion pratica va alla ricerca del quadro di fondo, cioè della concezione del bene e del giusto che implicitamente sostiene le nostre convinzioni morali. Le culture e le costellazioni storiche di valori sono animate da concezioni del bene umano, che sono interpretazioni dei valori fondamentali della vita umana. Sono quelle che Alasdair MacIntyre ha chiamato "beni interni" alle nostre pratiche di vita e Charles Taylor ha considerato come costitutive di una vera e propria "ontologia morale".

La vita morale nel suo sviluppo storico può assumere configurazioni diverse, che vanno dall'etica dell'onore e della virtù guerriera, all'etica del dominio e del controllo della ragione sulle passioni, all'etica della trasformazione della volontà, all'etica dell'utilità e del benessere materiale e così via. Ognuna di esse presuppone che non si tratti semplicemente di atteggiamenti viscerali o emotivi, ma che le intuizioni morali siano giustificate dalla superiorità di certi beni ritenuti essenziali per la realizzazione del benessere umano. Intorno a questa pretesa – come abbiamo visto – è possibile argomentare e dibattere al fine di raggiungere conclusioni oggettive, per quanto astratte.

Soggettività e oggettività sono, dunque, due aspetti dell'etica non solo necessari, ma anche inscindibili. Il bene è insieme perfettivo e attrattivo. Non realizzerebbe l'essere umano se non fosse degno di essere perseguito per la sua intrinseca dignità. È questo che si vuole dire quando si afferma che ogni individuo umano è una "persona", cioè che la conoscenza imparziale del bene e del male è un aspetto essenziale della "natura umana". Essere persona significa propriamente essere capace di mettersi nei panni degli altri e di percepire il bene proprio di altre creature come un bene in sé⁴⁰. La capacità di riconoscimento del bene è in realtà una donazione di senso all'altro, un atto di accoglienza dell'alterità⁴¹. Laddove c'è del bene, la persona si sente attratta e lo percepisce in qualche modo come "proprio". Tuttavia le esigenze dell'azione e quelle della verità pratica impongono la deliberazione e la scelta, tutto considerato.

³⁹ *Contra Gentiles*, I, 65.

⁴⁰ Cfr. F. Viola, *Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica*, in G. Pansini (a cura di), *Studi in memoria di Italo Mancini*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp.621-641.

⁴¹ Cfr. V. Melchiorre, *Persona ed etica*, in Id. (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp.149-162.